

Traversate, crisi, uomini-ponte: percorsi sulla precipitazione performativa del linguaggio di fronte alla dismisura dell'abitare

Pierluigi Basso Fossali

Crossings, crises, men-bridges: paths on the performative precipitation of language in the face of the disproportion of living. *The paper intends to act as a reflection on the forms of life that compare their design with the limits of the languages and the terrain of "game" assigned to them, thus not presenting a radicalism, but an ethic centered on the vulnerability of its position of enunciation. The arts and the sciences live the paradox of the investiture of a mediating tension. The strenuous commitment to the new has exhausted the excessive institutionalization of this mandate, withdrawing into a culture of the extreme that seems to hold in contempt any "humanistic" centrality. Instead, the latter rises up again, where civilization appears in the disproportion of a landscape that is opposed to any preventive linguistic territorialization. It is for this reason that our paper starts from a reflection on the cultures expressed by the Arctic peoples about the "nature" of living.*

Keywords: aesthetics, arctic people, cartography, extreme, inhabit, inuit, landscape, semiotics, vulnerability, wilderness.

1. Lo scarto delle terre estreme. Una piccola introduzione

Ci si può ragionevolmente chiedere se il radicalismo politico, ben insediato al cuore della civilizzazione, abbia qualcosa a che fare con un estremismo di tutt'altra natura, quello che rischia di accettare la rarefazione dei beni di cittadinanza, e quasi, in ultimo, di essere marginale ed emarginato, se non addirittura tacciato di apolidia. Le "terre estreme" riprodurrebbero il fantasma di una marginalizzazione, per di più accresciuto di un destino inamovibile; l'idea di fondo è che una vita "nuda", priva di amplificazione spettacolare (o anche solo "spettatoriale"), resta pur sempre un'esistenza letteralmente "infame", precaria e finanche monca. Eppure le terre estreme sono tali perché non sono semplicemente periferiche; non rientrano cioè in un sistema di opposizioni. Brutalmente, si offrono come *scarto*, nella doppia accezione di "residuo di infimo valore" e di "ciò che si tiene separato".

La *distalità*¹ della terra estrema può restare motivo d'indifferenza (l'estremismo vuole colpire il sistema al cuore), ma essa è anche alterità che

¹ Nel testo faremo riferimento alle *zone antropiche* individuate da Rastier (2001): *identitaria, prossimale e distale*. Il distale è uno spazio sì distante, ma implicato nel sistema "organico" d'interdefinizione simbolica delle altre zone.

interroga proprio per il terreno concettuale che si frappone tra il “continente” e l’aspetto frammentario di un altrove anti-strategico e sovente ostile. Assumeremo qui le terre estreme in quanto *scarto*² che interroga la produzione accentrata di civilizzazione, e non come avamposto dell’umanità in vista di nuove colonizzazioni. Non ci interessa cogliere come si intenda “coltivare l’incolto”, ma come si debba pensare la cultura in ultimo, e ciò attraverso delle culture “ultime”. A tal proposito ancoreremo la riflessione alle civiltà antiche, al fine di vedere se esse possono aiutarci a pensare questo carattere “ultimativo”.

Ciò detto, se non abbiamo alcuna pretesa di offrire un resoconto puntuale – storico e antropologico – delle forme di vita nel nord estremo del pianeta, non abbiamo per questo l’intenzione di trasformarle in un residuo romantico e idealizzato. Ci interessa la loro presenza paradossale che pare mettere sotto scacco l’articolazione tra una sguardo esterno (*etic*) e uno sguardo interno (*emic*), e presentare così un’incommensurabilità di fondo. Ci preme insomma convocarle per il loro portato critico, senza dimenticare di rilevarne le loro contraddizioni interne. Per esempio, confrontarsi con gli inuit, può voler dire scorgere, in ambito occidentale, il corto circuito logico relativo al riconoscimento giuridico della proprietà di un territorio per diritto ancestrale. Benché la “Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni” (2007), specifichi che “*I popoli indigeni hanno diritto alle terre, territori e risorse che tradizionalmente possedevano o occupavano*” e che “*Gli Stati daranno riconoscimento e protezione legali a queste terre, territori e risorse*”, la dismisura dei territori e l’incapacità di dominare la natura divengono la scusa stessa per relativizzare il concetto di *proprietà tradizionale*³, al punto da domandare al popolo autoctono una riprova di “reale” possesso (Saganash 2010, p. 76 e ss.). Al di là della vulnerabilità giuridica di un popolo nomade⁴, ciò che emerge è una dissimilazione tra *abitare* e *possedimento* che le terre estreme esemplificano, anche quando, cinicamente, l’attribuzione concessiva di una miserevole condizione di vita autoctona si staglia

² Rinviamo alla nozione di *scarto* reperibile nei lavori recenti di F. Jullien (2008).

³ Si veda Ingold & Kurttila (2000) sul concetto di tradizione di possesso o di usufrutto di una regione: il caso studiato dagli autori concerne il popolo Sami.

⁴ Curiosamente i popoli autoctoni d’America (indiani), quali i Cree, hanno uno statuto privilegiato, mentre gli Inuit, per la loro diffusione geografica (dalla Russia alla Groenlandia fino al Canada) e in ragione forse del loro cibarsi prevalentemente di risorse ittiche (non di “terra”, quindi), tendono ad essere considerati tutt’al più come cittadini tra gli altri, benché “estremi”.

sulle nuove possibilità “occidentali” di sfruttamento strategico ed energetico⁵. Tale dissimilazione (abitare/possedere) interroga le culture “centriche”, che pure si limitano a concedere autogoverni locali ai popoli artici perché inoffensivi sul piano degli interessi o in via di progressiva assimilazione alle logiche capitalistiche.

È probabile che vi siano resistenze ancora importanti a questa equazione tra “estremo residuale” e “elemento marginale in rapido assorbimento nel globale”, ma non abbiamo sufficienti studi per caratterizzare questi movimenti in area artica. Più modestamente, potremmo citare il fatto che, in Italia, sono in corso dei fenomeni di ripopolamento “elettivo” di aree montane, anche in eventuale controtendenza rispetto all’abbandono di questi luoghi da parte dei giovani autoctoni (si veda per esempio Dematteis ed. 2011). Accanto ai nuovi servizi e al telelavoro, ciò che attrae è la possibilità di sperimentare nuove forme di vita ed è curioso che, come in un perfetto esempio d’antropologia simmetrica (Latour), si ritenga che anche gli oggetti, quali quelli artistici, possano rinnovare le loro potenzialità di senso essendo concepiti e colti a contatto con aspri rilievi e conformazioni geologiche “sofferte” (si veda il caso emblematico di *Dolomiti contemporanee*). Se l’estremismo (nel terreno politico, come in quello estetico) ha perso smalto e credibilità, sono forse le terre estreme, magari recuperate in un quadro *prossimale* e locale, ad attirare una riflessione sulle possibili modalità di senso dell’*abitare*?

2. Abitare il mondo

La semantica dell’abitare riproduce, sotto l’egida di una cultura, il privilegio del corpo di essere nel contempo obiettivato nel mondo e sperimentato nell’intimo. Esiste quindi una propriocezione dell’abitare che interfaccia, sul piano sensibile, individuo e ambiente. Tra alterità e rivendicazione di paternità, l’abitare resiste all’*abito*, all’appropriazione funzionale, alla protesì. La traccia intensiva dell’abitazione continua a prolungarsi nell’estensione territoriale, la scansione dell’abitudine nell’evenemenzialità dell’ambiente.

⁵ Un simbolo spettrale di questo sfruttamento è la città di Pyramiden nelle isole Svalbard, costruita dal nulla dai russi promettendo confort in cambio di carbone; oggi, pressoché disabitata, è solo un’estrema tappa turistica che si adegua al fatto che queste tracce antropiche, sfingee, non spariranno per secoli.

L'abitare appare come il raggio di una *proporzione esistenziale* promettente, come fosse lo spazio ecologico della cultura stessa, al di fuori del quale non vi è che vertigine e sradicamento. Ma nell'abitare vi è implicita l'accettazione di un misurarsi con una contenenza/continenza che fa gioco, che talora sovverte e insistentemente profila un orizzonte. Del resto, sul piano dell'ambiente psichico, le "finestre" sulle tecniche interne del corpo sono anche cornici d'avventi imponderabili. Tanto più ciò vale per le finestre che si aprono all'esterno. Di fatto, si tratta di organizzare la propria ventura che, alla periferia del *risiedere*, trama percorsi ancora più avventurosi e infine degli sconfinamenti. Questi, declinandosi, restringono la nicchia ecologica dell'abitare al minimo indispensabile. La proporzione favorevole dell'abitare diviene così memoria o futuro di *resistenza*.

Del resto, l'esistenza organizzata dell'abitare, pur nella sua ricerca di consistenza durativa, è comunque lacerata dall'affisso *re-*: da una lato, ha bisogno di esercitare periodicamente una *ri*-presa, una *ri*appropriazione; dall'altro, è sottoposta a fattori ostili dell'ambiente e ad esibire allora delle forme di resilienza. Il *risiedere* non indica solo il frequentativo di un "sostare" (installarsi), ma anche di un opporsi (*re-sistere*, fermarsi per contrastare). La dimora a disposizione indica anche un remoto disporsi a far fronte; protezione e minaccia convivono all'interno di un'interfaccia ambientale che può essere rivendicata tanto dall'abitante che dall'intorno territoriale. Lo spazio che resiste simbolizza attivamente anche uno spazio di resistenza. Nella casa resta la traccia di un'epopea *western*, tanto da proporsi infine come una sorta di *corral*, se non altro in termini di sfera privata che resiste all'accerchiamento pubblico.

Tuttavia, la fiducia non può attenersi alle mura domestiche, essendo necessaria una confidenza territoriale correlativa di una zona dall'allerta fortemente estensiva ed implicata infine nel radicamento di uno spazio sociale. Del resto, la "fisionomia" del paese, al di là della sua densità di tratti e della sua estensione, è la base di un'antropizzazione dotata di cure e difese multilaterali offerte dal riconoscimento di una convivenza.

La popolosità di una città ravvicina gli *intervalli di confidenza* dell'abitare al punto che il linguaggio, nella sua loquela designativa ed esemplificativa, comincia a dettare i confini del mondo percepito. Il giardino è il ricordo dell'oasi

agognata nel deserto, ora che la civiltà potrebbe cementarsi attorno alle proprie sole strutture; solo che anche nell'imitazione della natura esibisce le pieghe autoriflessive di un linguaggio. La ripartenza verso zone selvagge è così un atto mirato non solo contro uno spazio non ancora conquistato, ma verso uno sfilacciamento del potere linguistico.

C'è da chiedersi se il carattere taciturno che caratterizza le culture che risiedono in territori estremi è un fatto sociologico, tra l'altro discutibile (la rarefazione del sociale abituerebbe gli individui a conversazione sporadiche), o se invece esso concerne più strutturalmente una precarizzazione del potere performativo del linguaggio. Per esempio, possiamo scoprire che la riluttanza dei popoli artici a costruire dei villaggi di grandi dimensioni riguarda la non negoziabilità dei rapporti con gli animali: la forte concentrazione antropica è il primo fattore di allontanamento delle mandrie di renne e caribù.

Al di là dell'attribuzione posticcia di una cultura ecologista *ante litteram*, dovremmo scorgere nei popoli artici una proposta determinativa dell'umano. Cominciamo ad abitare il mondo non appena la nostra identità trova una ridefinizione a partire dalla determinazione identitaria di una parte del nostro ambiente. La determinazione bilaterale delle identità non è che l'indice primario della semiotizzazione del nostro interno, segnando il passaggio tra il *vivere* il mondo e l'*abitarlo*. "Abitare il mondo" significa dunque accettare le mediazioni non umane, riconoscere che ogni identità è implicata nella definizione dell'altra, che l'interpretazione comporta l'idea di spostarsi dalla parte dei riflessi e delle ombre degli altri enti. L'oscurità eventuale del linguaggio è dettata da una realtà che innanzitutto si pretende mediata, per offrirsi poi come dimora, secondo un sistema dinamico di co-dipendenze aperte al cambiamento.

L'infinito *abitare* è l'anonima testina di registrazione della storia, trasformando l'impronta in *traccia* di civilizzazione e l'evento in elemento *drammatico*. D'altra parte, l'assimilazione, in qualità d'*istanza attanziale*, di iniziativa intenzionale e di forze sussistenti non è che lo sfondo semantico per una drammatizzazione dell'attorialità implicata e responsabile dei soggetti. Tale drammatizzazione ha un doppio regime che dimostra che il *sensu* non riesce mai a porsi come radicato e autoctono (Basso Fossali 2017, § 4.2.3). Infatti, le vocazioni

sono, al contempo, chiamate interne ed esterne rispetto all'interfaccia dell'abitare: da un lato, si può ammirare l'eroe che, al centro del palco, declina e interroga le istituzioni di senso della società di cui dovrebbe essere testimone appartato; dall'altro, vi è un dialogo astratto dell'edificare, fatto d'irradiazioni di forme che oltrepassano i domini e i confini identitari, secondo una trama infinitiva e centrifuga. L'edificare favorisce proporzioni figurative sulla base delle umane misure e nel contempo apre a trame plastiche, a seduzioni di forma che inseguono il contenuto avventurandosi là dove ogni mediazione non è stata ancora irreggimentata dentro qualche convenzione.

L'architettura simbolizza attivamente questa doppiezza dell'abitare, tra proprietà e *genius loci*, residenza e *relais* d'una composizione che sfugge alla urbanizzazione civica e finanche alla domesticazione della natura. Certo, in chiave positiva, possiamo cogliere l'abitare come un'organizzazione di protezione per rilanciare l'accoglienza, al fine di nutrire il senso del risiedere. Ma ciò introduce immediatamente anche fattori di discriminazione.

3. Stanzialità e tensioni spaziali: memoria di percorsi ed esperienze di passaggio

La culturalizzazione dei luoghi abitati impone una distinzione preventiva: esiste una dialettica tra, da una parte, le esperienze di determinazione del *qui* (apprensioni identitarie) e del *laggiù* (apprensioni relativamente prossimali) e, dall'altra parte, la prefigurazione in negativo di un *altrove* (distalità). Tali tensioni nella prospettiva dell'*abitare* non possono che sfociare in una problematizzazione dei *percorsi* che lo interpretano e lo mettono in variazione. In effetti, ogni *percorso* si lega a degli spazi topici presemantizzati (cfr. Boudon 2013) che esercitano una forza attrattiva di modellizzazione:

(i) la correlazione tra il *qui* et il *laggiù* può suggerire uno spostamento o persino un trasferimento che tuttavia non dovrebbe compromettere il quadro dell'*abitare*, visto che la "profondità di campo" privilegiata è già il sintomo di un riconoscimento culturale coeso;

(ii) la correlazione tra il *qui* e l'*altrove* non può che garantire una tensione attrattiva differente per il percorso, vale a dire una "colonizzazione", la

quale potrebbe passare attraverso delle tappe sperimentali (dei luoghi intermedi) e, alla fine dello spostamento, giungere infine a una ristrutturazione adattativa dell'assiologia originaria dell'abitare;

(iii) il privilegio di un asse dialettico tra il *laggiù* e l'*altrove* non può che giungere a sradicare l'abitare proiettando il percorso verso una linea di fuga innovativa, e ciò in ragione del fatto che lo sbocco ultimo dello spostamento non può che essere qualitativo: abitare altrimenti in una condizione di *esilio*;

(iv) nel percorso, c'è una sempre una triangolazione tra i tre riferimenti spaziali prototipici: così, il passaggio per un *laggiù* non è che una tappa per considerare di nuovo il *qui* e l'*altrove*; parimenti, l'idea di insediarsi nell'*altrove* non può che essere una trasposizione metaforica di una dialettica irrisolta o asfissiante tra il *qui* e il *laggiù*.

La presenza di un *altrove* nella programmazione del percorso non può che assegnare a quest'ultimo un versante ipotetico: se il percorso non è senza destinazione, il raggiungimento di quest'ultima è incerto. Del resto, il termine non è più un fine in se stesso, dal momento che la significatività del cammino percorso implica anche la prospettiva di partenza, la quale ha dato un profilo specifico all'attraversamento del territorio. Vi è sempre un circuito di validazione nel percorso che non è un semplice programma d'uso. La direzione del percorso è resa compatibile con le mediazioni dei passaggi, ottenendo valori in viaggio per via indiretta.

La semantica dell'abitare non può accettare un modello di percorso sovrapponibile alla semplice descrizione di uno spostamento su una cartografia di relazioni. L'assunzione di una forma propria del *percorso* dipende da una co-enunciazione istruttiva dove ogni *passaggio*⁶ si rivela essere un *sito* stratificato di pratiche dialogiche dotate di un tasso d'appropriazione asimmetrica. Il *passaggio* non è allora una semplice *tappa narrativa* in un itinerario programmato o in una lettura retrospettiva del cammino realizzato; il passaggio è l'occasione per situarsi, per interrelare spazio e attori, per liberare un potenziale figurativo a partire dalla densità di connessioni, la quale oltrepassa sempre la semplice organizzazione lineare di un progetto di spostamento. Stiamo suggerendo così in

⁶ Sulla dialettica tra percorso e passaggio ci permettiamo di rinviare a Basso Fossali (2017, § 4.4.2).

termini formali che il nomadismo di un popolo quale gli Inuit non è affatto estraneo all'idea di abitare, malgrado questa sia da sempre stata identificata con modelli stanziali.

Anche senza voler subito introdurre le forme di vita estreme dei popoli artici, è evidente che è possibile apprezzare l'*abitare* a partire dalle tensioni che quest'ultimo permette rispetto a percorsi e passaggi nei pressi e in lontananza; e bisogna prospettare o realizzare degli spostamenti per valutare nel merito le distanze, l'estensione spaziale organizzata e separativa, le soglie e gli interstizi. Il percorso trova allora il suo *pathos*, le sue esitazioni e le sue penetrazioni impulsive, avviluppato da strutture edificate che insegnano l'arte dell'abitare attraverso la parcellizzazione di forme mobili d'inter-definizione identitaria, parcellizzazione che conduce infine ad un accoppiamento specifico con lo spazio qualificato attraverso il termine "residenza".

"In residenza" si può continuare a elaborare dei percorsi di creazione: non solo, è possibile ritenere che la creatività possa profittare di un soggiorno all'insegna di un'appropriazione reciproca tra abitante e territorio, di una traspirazione delle identità tra un soggetto avviato a una mobilità rinnovatrice e un luogo che resta aperto a un'interpretazione dell'abitare che si posiziona ben al di là della semplice concessione.

Abitare il mondo impone così l'accettazione di una pluralizzazione di prospettive di significazione tali per cui il luogo non resta affatto un'istanza inerte, un mero supporto di segni; anzi, la legalità dei valori, secondo diversi piani di pertinenza, dipende dalle forme di resistenza dell'ambiente all'unilateralità della residenza.

4. Oltre la finzione

Nelle "terre ultime" la resistenza dell'ambiente prevale su ogni forza semiotica. Il *laggiù* raggiunto non permette un *qui* circostanziale, al punto che il protagonismo del luogo estremo pare intimare anche all'*altrove* di rinunciare al suo appello esotico.

Nella reversione delle posizioni tradizionali, l'abitare si ritrova a resistere a uno spazio che non è più luogo sterminato – nella doppia accezione di "illimitato"

e di “annientato” – ma distesa di un mondo “altro” che dà vita a un’ultima appendice di terra, sorta di proscenio rovesciato che impedisce messe in scena attoriali. I figmenti della civilizzazione non possono che diradarsi progressivamente fino alle ultime propaggini d’umanità, là dove la concettualizzazione non ha già uno sfondo urbanizzato su cui speculare.

Nelle terre ultime l’impensato è l’uomo stesso, quasi fosse il “pentimento” di un quadro naturale che richiede osservazioni d’adeguatezza compositiva in filigrana, piuttosto che secondo la presuntuosa sovrapposizione dell’edificare. Così, al di là dello sguardo obiettivante o costruzionista delle scienze umane sulle “terre ultime”, dovrebbe restare in gioco una modestia di fondo di fronte allo sconfinamento non umano che questi paesaggi suggeriscono, un prevalere dell’esperienza-limite sul discorso perimetrato che imporrebbe cautela ad ogni “teoria”.

Tra le “terre ultime” affascinano quelle inospitali dei ghiacci, proprio perché sono refrattarie a qualsiasi appellativo, persino alla qualificazione di comodo di “territorio selvaggio”. Dal cristallo della neve agli *iceberg*, le terre ghiacciate mostrano esemplificazioni di *forme* e capacità di *contenimento*, irriducibili al comodo stereotipo dionisiaco della *wilderness*. Suggestiscono una sorta di linguaggio aforistico della natura, una civiltà sommersa ma emergente, tagliente persino, ma che non promette né incontri né miraggi né oasi.

La facilità di incisione di tracce è almeno pari alla loro impermanenza, se non fugacità, talché la forma di memoria suggerita è a breve termine. La naturalezza del resistere richiede sempre una rinnovata sperimentazione di tenuta, di orientamento, di salvezza, di opportunità. Il rito d’*abitare* non può essere abitudine. Vi è così qualcosa di ciclicamente iniziatico nell’abitare a contatto con le distese di ghiaccio. L’attraversamento di queste ultime sembra trasformare il *percorso* in un unico, immane *passaggio*; un *passaggio sui generis* perché non è legato ad alcuno stretto, né a un valico o a un lembo di terra che unisce.

Se è vero che il *passaggio* nelle terre di ghiaccio dimostrerà l’esistenza di una via tutto sommato percorribile, la vera esperienza del *transitare*, estranea allo spirito di conquista, è quella di una coabitazione raggiunta, di un’esperienza accoppiata. “Passare” è solo un’estremizzazione dell’*abitare*, saggezza già

incarnata da popolazioni nomadi come gli Inuit, scoperti o riscoperti (poco importa) tra fine Settecento e primo Ottocento, malgrado dei timidi e pacifici contatti precedenti⁷.

Quando Knud Rasmussen (1879-1933), di madre inuit e di padre danese, decide di esplorare un passaggio a Nord-Ovest partendo dalla Baia di Baffin e spingendosi fino allo Stretto di Bering, la conquista del Polo Nord aveva apparentemente ancora risvolti letterari, tanto che la prima spedizione progettata portava il nome di “Den litterære Grønlandsekspedition⁸”. Le origini groenlandesi di Rasmussen lo spingono a rifiutare la cittadinanza discorsiva dello sguardo *etic*, a pensare il viaggio ancora come passaggio fondativo, e se suscettibile di ripercussioni istituzionali – la “conquista” del Polo apre immediatamente il dibattito sulla sua spartizione – queste andavano filtrate attraverso una conoscenza profonda della cultura inuit.

Certo, all’archeologia del confronto con le terre estreme si preferiva il rinnovamento del mito come continuità di civilizzazione; così, anche per Rasmussen, *Ultima Thule* può essere rifondata Thulea Capo York (Ummannaq), come per dare sostanza a una leggenda (Thule). Ma l’inedita modalità transdisciplinare, la varietà dei supporti di documentazione, la tematizzazione esplicita dell’osservazione partecipante, la reinterpretazione accurata e piena di precauzioni dei dati raccolti (Maurie 1990, pp. 243-45), fanno della “Spedizione Letteraria” un primo modello di studio etnografico delle culture artiche che si interroga su come l’uomo si “rivela” nel confronto con le terre estreme.

La discontinuità con il passato concerne anche l’immaginario. Se il senso narrativo giunge in soccorso per colmare un vuoto di riflessione sulla resistenza e

⁷⁷ Ancor oggi viene posta un’enfasi particolare all’incontro di John Ross il 9 agosto 1818 con alcuni cacciatori inuit (Maurie 1990), ma dei contatti precedenti sia con i cacciatori amerindi, sia con occidentali hanno trovato progressivamente conferma. Di certo, la storia degli incontri dell’Occidente con gli Inuit è ben diversa di quella che concerne i Sami, già conosciuti nell’Alto Medioevo. Non ci occupiamo qui dei Sami non solo per minore conoscenza personale, ma perché la loro vocazione “artica” è stata in parte dettata da ragioni storiche, tanto che, quando hanno potuto, sono scesi a Sud, nella Norvegia e nella Svezia meridionale. Gli Inuit hanno conosciuto l’uomo “bianco” solo molto tardi e quest’ultimo, stando ai resoconti di Rasmussen, apparteneva piuttosto ai racconti mitici o alle profezie (si veda quella di Maage: Maurie 1990, p. 269).

⁸ Rasmussen, diciannovenne, partì con Ludvig Mylius-Erichsen alla volta della Groenlandia nel 1902 con lo scopo principale di studiare la lingua e i costumi degli Inuit. Tuttavia, il nome della spedizione (“letteraria”) segnalava il versante “umanistico” della missione, dato che Mylius-Erichsen era anche un giornalista e autore di un dramma e di vari racconti. Inoltre, il padre di Rasmussen era un linguista che spingeva affinché la spedizione non si limitasse a prendere delle foto ma si dotasse anche di registrazioni fonografiche e di trascrizioni accurate, in modo da costituire una prima documentazione orale e narrativa (Rasmussen stesso aveva una conoscenza della lingua inuit).

sulle propaggini estreme dell'umanità, a profitto dell'idea di conquista e d'integrazione, la letteratura dell'Ottocento non mancava di presentare l'estremità delle superfici ghiacciate sotto l'egida dell'incontro, per quanto perturbante. In *Gordon Pym*, il racconto del protagonista termina con l'apparizione di una misteriosa e gigantesca figura, perfettamente bianca come la neve, dal volto velato, tensione estrema verso l'Antartide (suggerita dalle esperienze di viaggio di Cook e Reynolds).

Le terre estreme dovevano risolversi in un nemico, in una qualche figuratività ristretta, in modo da trasformare il possibile terrore vertiginoso dell'immensità dei ghiacci nella paura specifica di un essere minaccioso. I pochi racconti che giungevano sui popoli artici, visto il loro carattere pacifico, ospitale e soprattutto l'assenza apparente di desiderio per un Occidente finalmente a portata di viaggio, non potevano che allargare l'enigma e nutrire l'inquietudine. In *Viaggio al Polo*, Salgari mette in scena degli eschimesi spintisi così a nord da avere perso contatto con il resto dell'umanità da decenni; oltre questo avamposto che non dice ancora nulla del mistero del Polo, vi saranno solo fenomeni luminosi incomprensibili e tensioni magnetiche quasi invincibili. La letteratura resta muta; e può solo far indietro tutta.

5. Pudore e sconfinamento: resistenze alla cattura del luogo, a tutela dell'indisponibile

La "prosa", certo non letteraria, dei primi commerci con gli Inuit risale ai primi decenni del Novecento⁹, la loro presenza essendo precedentemente considerata come decorativa, visto che pacifica e totalmente disinteressata rispetto alle imprese degli occidentali. Così, paradossalmente, gli inizi degli studi etnografici e il primo forte impatto della cultura occidentale sugli Inuit sono fenomeni storici pressoché coevi. Realismo imprenditoriale e archeologia hanno così progressivamente disincantato l'artico, secondo l'egida dell'integrazione (economica e storica) e con un residuo esotico buono per nicchie di turismo. La conquista "ultima" del Polo, quella del sottomarino *Nautilus* nel 1958, e dei suoi fondali a 4300 metri di profondità, quella dei batiscafi russi *Mir* nel 2007, appare

⁹ Si veda Martin & Cournoyer (2010, p. 175) per i primi passi delle attività commerciali Inuit già nell'Ottocento, attraverso una sorta di mediazione dei Cree.

infine quasi “pornografica” e inconcludente: “Non si può andare in giro per il mondo a piantare bandiere, e poi rivendicare i territori – ha commentato il ministro degli Esteri canadese [dell’epoca], Peter MacKay¹⁰”. Occorreva il punto astratto del polo per mostrare il vacillare della performatività degli atti linguistici.

Per contro, nella cultura delle terre ultime l’abitare interroga ancora l’uomo senza più bisogno di un altrove, di un ignoto inaccessibile, di un superamento ulteriore. “Inuit” significa semplicemente “uomo”, come se l’esemplarità di quest’ultimo dipartisse dalla sua resistenza all’inumano piuttosto che dal suo spirito fondativo. Ciò spiega anche il fatto che molti toponimi artici sono anch’essi di una schiettezza insuperabile: un villaggio è “là dove ci sono case”.

L’uomo è un “primo”, un’istanza che si appella innanzitutto, perché non ha l’agio del discorrere a proposito di terzi: l’uomo si presenta al confine delle proprie mediazioni, confrontandosi non solo con la loro insufficienza, ma anche con la loro eventuale irrilevanza di fronte a un maestoso “lasciar traccia” di un mondo bianco, immemore delle impronte di una qualsivoglia civiltà, di per se stessa marginale.

Ci si può interrogare sullo scarsissimo interesse che gli Inuit hanno storicamente dimostrato per il sud del mondo; se le migrazioni fanno parte integrante della loro mitologia, esse si rivolgono a terre ancora più estreme, all’incontro possibile di comunità ancora più resistenti ma necessariamente più immemori (più la vita è estrema e solitaria, più si fa difficile la trasmissione).

Sappiamo oggi che gli Inuit sono un popolo di origine siberiana, ma capace in tempi remoti di attraversare lo stretto di Bering, di migrare verso l’Alaska, il Canada per raggiungere infine la Groenlandia, secondo una prontezza sia a dividersi in micro-comunità, sia a spostarsi e riunirsi, adattandosi ai mutamenti climatici e a periodi di carestia. Quanto agli Yupik, ci sono tracce di migrazioni all’indietro, ossia dall’Alaska alla Siberia, dopo aver raggiunto l’America del Nord attraverso il mare di Bering ghiacciato.

Nel racconto di Merqusak, raccolto da Rasmussen (1908), così come in altre narrazioni orali documentate, il progetto “artico” resta lo sconfinamento a nord (dalla baia di Baffin un gruppo di inuit raggiunge di nuovo Capo York nella

¹⁰ “Batiscafi russi toccano il fondo del Polo Nord. La battaglia per i tesori dell’Artide è all’inizio”, *Repubblica*, 2 agosto 2007 (articolo non firmato).

Groenlandia Settentrionale), senza che si miri alla conoscenza dei limiti estremi, all'integrazione cartografica per migliorare gli spostamenti o alla scoperta di un'alterità. Qual è allora il motore di questo progetto sempre puntato verso nord, secondo uno sconfinamento estensivo ?

Attorno ai primi anni Sessanta dell'Ottocento, l'ultima migrazione inuit, capitanata dallo sciamano Qitlarssuaq è anticipata e guidata – secondo il racconto di Merqusak – dalla sua anima, desiderosa di interrogare gli spiriti tutelari; questi gli indicano una comunità inuit a nord. Una volta trovati dei conterranei pronti a seguirlo (38 in tutto), il viaggio verso una comunità consorella solamente sognata dura diversi anni. Si socializza il senso del viaggio all'insegna della naturale necessità di conoscere le comunità inuit a nord: “nuovi paesi”, “nuovi uomini” (Maurie 1990, p. 106). In mezzo a mille difficoltà e a mezzi di trasporto misti (kayak e slitte), Qitlarssuaq avanza sempre con l'idea di incontrare degli “uomini”, altri inuit, non di scoprire e conquistare un nuovo territorio. Quando attraversato il mare, finalmente gelato, trova dei villaggi abbandonati in Groenlandia, Qitlarssuaq convince facilmente i compagni a proseguire oltre. I viveri scarseggiano, dato che non vi sono nemmeno animali da cacciare; ma per gli Inuit questi ultimi si sono semplicemente resi invisibili. Qitlarssuaq deve fare un incantesimo che richiede il sacrificio di sua nuora, che aveva nascosto un aborto spontaneo. L'efficacia del rito consente di trovare delle renne e di avanzare fino a Pitorâvik dove finalmente incontrano gli Inuit “stranieri” (ivi, p. 107). Il fatto straordinario è che gli Inuit del luogo possono ri-apprendere, grazie a Qitlarssuaq e ai suoi compagni “emigrati”, delle tecniche di costruzione dell'igloo e del kayak che si erano perse nella difficile trasmissione culturale in una piccola comunità. In compenso, Qitlarssuaq può trovare delle tecniche innovative di costruzione delle slitte che gli consentiranno, benché vecchio, di avventurarsi in un viaggio di ritorno verso casa¹¹.

Emigrazioni e migrazioni di ritorno hanno costellato la storia degli Inuit, e se a questo popolo artico non mancava una qualche conoscenza geografica espressa per toponimi e orientamenti, è dubbio che essa dovesse fissarsi come “fisionomia” d'un luogo e come conoscenza memoriale dell'abitare altrove. Per questo,

¹¹ Per il seguito delle vite di Qitlarssuaq e Merqusak, vedi Mary-Rousselière (1980) e Davis (1996, p. 254).

secondo Malaurie (1990, p. 13-15) gli Inuit hanno coltivato una sorta di amnesia¹², un “oblio distribuito” – diremmo noi –, o ancora, forse preferibilmente, una “memoria scissipara”, dove ogni comunità non intende proteggere che un ramo della tradizione, quella necessaria all’adattamento al luogo o all’ennesimo trasferimento. Questa interpretazione ci pare preferibile a quella dell’autocensura o della rimozione. Del resto, Malaurie (1990, p. 15) nota che:

una parte delle leggende e dei racconti autoctoni degli Eschimesi polari, vecchia di 4000 anni, è stata occultata e più o meno rimpiazzata dalle leggende degli eschimesi immigrati d’Iglouluk nel 1862-63 [vedi il racconto di Merqusak], come se ogni ondata d’immigrazione sovrapponesse e mischiasse la sua memoria al patrimonio del popolo in cui si installa¹³.

Già duemila anni a.C. si trovano tracce di civiltà (i Dorset e i Thule, i secondi in quanto antenati diretti degli Inuit) nella parte più settentrionale della Groenlandia. Ma le migrazioni sono già iniziate. Tra Canada, Alaska, Norvegia, Groenlandia, ci si può vanamente chiedere se vi fosse un qualche riconoscimento di limiti territoriali e una differenziazione delle genti, o se vi fosse l’idea di “corpi” unici, territoriali o legati a un nomadismo scandito localmente, sulla base delle opportunità.

È necessaria una grande precauzione interpretativa nell’affrontare la cultura delle terre estreme; il rischio è una mitizzazione o la trasformazione in un puro esperimento del pensiero¹⁴. Come detto, le speculazioni filosofiche sono proprio ciò che le culture ultime delegittimano. Si tratta di riposizionare le condizioni di pensabilità, come quelle che concernono l’accumulo di tracce storiche (patrimonializzazione) o la proprietà. Quando il tempo e lo spazio sono indomabili, l’*appropriazione per convenzione* è in se stessa velleitaria, e ciò non può non avere un impatto anche sulle figure istituzionali e sul potere (si può presumere, debole) dell’autorità. Pudore per l’appropriazione e scarsa considerazione per il potere caratterizzano gli Inuit come altri popoli artici.

¹² Malaurie (1990) nota che ci sono prove che gli Inuit abbiano avuto scambi commerciali con i Vichinghi, secoli più tardi con altre genti groenlandesi del sud; ma c’è da chiedersi che cosa significa mettere sullo stesso piano queste amnesie sui contatti con altre civiltà e la perdita di conoscenza riguardo alla terracotta, all’utilizzo del ferro, ecc.

¹³ Trad. nostra.

¹⁴ Un’analisi complementare alla nostra è quella che intende riflettere sulla modificazione della culture sviluppate nell’estremo Nord del pianeta e l’arrivo della civilizzazione occidentale. Si pensi all’arrivo delle basi militari e delle scuole nel nord del Quebec e del loro impatto sulla popolazione Inuit, già a partire dall’immediato forte avanzamento demografico (Petit *et alii*, 2010).

6. *Qualche suggestione linguistica e aspetti semantici decisivi*

La letteratura antropologica pare suffragare la fragilità delle istituzioni di senso nel Nord estremo e persino la cartografia del territorio pare soccombere di fronte a una memoria “viva”, fatta di oralità¹⁵ e d’esperienza continuamente ravveduta. Piuttosto che un discorso che rimedia la realtà, vi è un linguaggio in costante rimediazione, adattato alle esigenze della contingenza. Non sorprende allora scoprire un sistema linguistico composto di più di settecento suffissi che fanno dell’inuktitut una lingua polisintetica estrema, oggi strenuamente difesa dall’istituto culturale di Avatak.

Ma anche in questo caso, le generalizzazioni sono pericolose perché nella zona artica esistono molte lingue differenti, e le famiglie linguistiche algonchine (per esempio, l’innu) devono essere ben distinte da quelle eskimo-aleutine (per esempio, lo yupik). Se il carattere polisintetico resta più o meno una costante, esso non caratterizza necessariamente un rapporto specifico con il territorio, vista la diffusione di tale caratteristica sistemico-linguistica in tutti i continenti del pianeta. Al di là dell’arbitrarietà della lingua, bisognerebbe porsi il problema del ruolo simbolico di tale carattere polisintetico nelle pratiche discorsive dei popoli del Nord più estremo.

Il carattere morfologico estremamente composito funziona probabilmente in queste famiglie linguistiche come l’impossibilità di pensare che l’istituzione linguistica abbia già forme attagliate alla definizione di una situazione, che i suoi pezzi interni siano in riferimento immediato con elementi del paesaggio e scenari evenemenziali. Se il principio di identità si istituisce in dialogo con l’intorno, il suo carattere smisurato e negativo impedisce di circoscrivere, di dare un perimetro definitivo alle cose. Non potendo conoscere il “sentimento del parlante”, lasciamo questa riflessione linguistica allo stato di suggestione. Ma degli aspetti semantici non paiono per questo perdere di consistenza.

Senza percepirsi come popolazioni al confino, decentrate e reiette, le genti del nord più estremo non si pensano nemmeno come dei coloni, ispirati da un esilio strategico per creare un avamposto (“colonia” significa *coltivare l’incolto*) e

¹⁵ L’inuktitut non ha cominciato ad elaborare una forma di scrittura che a metà dell’Ottocento.

prefigurare una migrazione dominante (tutti i documenti da noi letti lo comprovano). Persino la semantica di “frontiera”, con il suo portato istituzionale e figurale (istanza separatrice e filtro) non sembra attagliarsi alla loro mentalità. Esemplificando in modo radicale la connivenza con le “terre ultime”, i popoli artici ci presentano una cultura che difficilmente può essere “coltura” diretta, sfruttamento del territorio.

È piuttosto evidente che ciò che pare caratterizzare le terre ultime è la loro indisponibilità ad offrire i propri servizi per i disegni dell’uomo. Il territorio segna i visi almeno quanto si lascia segnare dalle mani dell’uomo. E lo stanziare senso (promozione di valore) acquista lo spessore di un passaggio, di una contingenza che attualizza, correlativamente, la tenuta di un percorso, di uno slancio che si proietta come riconnettore di autonomie, di microcomunità mai date per perdute.

Nella resistenza artica la transizione è un continuo senso-in-traduzione che i diversi passaggi possono occasionare. Come già detto, il progetto unilaterale dell’uomo appare destinato all’insediamento velleitario di segni iscrivibili. Il bagaglio semantico portato presso di sé deve accettare la preminenza del “trovato in traduzione”, della congiuntura da interpretare come *chance* d’apprendimento. Se vi è una qualche appropriazione, essa è bilaterale: l’acquisizione è correlata a un *sapersi rendere propri a*. Non è indifferente pensare che un modo di “tener viva” una lingua in pericolo d’estinzione è quello di arricchirla di neologismi e di pretendere altrettanto dalle lingue che la traducono¹⁶.

Fino all’impatto con il mondo occidentale, nelle società autoctone Inuit o Cree non vi era una struttura politica specializzata e la leadership del “miglior cacciatore” non era che informale e più legata all’influenza che all’autorità (Rodon 2010, p. 135). I popoli dell’estremo Nord sono passati dal Seicento in poi sotto diversi protettorati e amministrazioni regionali (Impero Britannico, Labrador, Canada, Quebec, Ontario, ecc.) senza che si potessero rendere conto di ciò. L’attitudine pacifica dei popoli delle terre estreme deriva in parte da un malinteso: le istituzioni straniere non sono state pienamente riconosciute per mancanza di istanze equivalenti all’interno. Inoltre, va sottolineato che l’assenza

¹⁶ Si veda il progetto di Sheena Adams che ha costruito con gli autoctoni un dominio intero di neologismi in inuvialuktun (una lingua molto prossima all’inuktitut) concernenti le energie rinnovabili. Si veda <https://www.smithsonianmag.com/science-nature/inventing-vocabulary-to-help-inuit-people-talk-about-climate-change-180965062/>, consultato il 7.02.2018.

di politica istituzionalizzata non era segno di un ritardo culturale, quanto di un sentimento di comunità talmente forte e legato alle esigenze di sopravvivenza da non richiedere atti statutari. Tale sentimento supera la prossimità e alberga ovunque, con la fiducia di trovare complementarità di esperienze in una comunità lontana.

In fondo, i forti problemi dei popoli autoctoni del Nord a cooptare le forme di vita occidentali dipendono oggi dalla costruzione “artificiale” di un’estremità del vivere: la surrogazione passa malauguratamente per alcool e droghe. Un tempo gli adolescenti Cree potevano vagare la notte senza impensierire più di tanto i genitori, malgrado l’ostilità “naturale” dell’intorno; oggi, reinstallati in piccole o medi centri, non sanno come impedire l’autolesionismo dei loro figli attraverso mezzi civilizzati (Oblin 2010, p. 153).

Il trasferimento degli Inuit in nuovi quadri abitativi, quando non è motivato direttamente dall’impeto cinico di estendere un minimo di sana “civilizzazione”, è giustificato da motivi ecologici. Per via del riscaldamento globale, vi è una perdita annuale costante di permafrost (suolo costantemente ghiacciato) che intacca i villaggi tradizionali (Ruffin & Alaku 2010, p. 160). Di qui l’esigenza di trasferimento. La maggior parte degli Inuit è allora oggi alla ricerca di un’abitazione sociale, benché già sovrappopolata, passando per ampia burocrazia e sentimento di dipendenza dalle istituzioni. Queste ultime sono “sensibili” alla causa inuit, e offrono argomenti qualificati per l’integrazione, come la necessità di allargare i moduli abitativi e di evitare eccessiva promiscuità. Ciò permette al modello in voga del *social housing* di mostrare tutti i pregi della concertazione.

Il futuro integrato e il riconoscimento di diritti politici e commerciali mette in subordine la constatazione della rottura di legami simbolici con il territorio e con il suo carattere “estremo”. Se Cree e Inuit non mancavano di cooperare assieme per sconfiggere i momenti più duri e di apprendere i rudimenti della lingua dell’altro, oggi sono costretti a convivere polemologicamente secondo l’istituzionalizzazione in parallelo di scuole, polizia, rappresentanze politiche Cree o Inuit. Ciò consente infine di contrapporre l’attitudine più ribelle dei primi allo spirito più conciliante dei secondi (Martin & Cournoyer 2010, p. 179).

Anche sul piano geografico, la definizione istituzionale di “Popoli dell’Artico” intesi come quelli che vivono al di sopra del 60° parallelo (Canada) esclude il riconoscimento di alcuni diritti tutti gli Inuit che vivono oramai in terre colpevolmente più a sud (Aatami 2010, p. 420). Di contro alle definizioni geografiche, gli Inuit hanno sempre chiamato quella regione del Canada che oggi occupano “Nunavik”, toponimo che in inuktitut significa semplicemente “posto in cui vivere”.

Visto da un popolo nomade, probabilmente originario della Siberia Artica, tale posto non doveva poi apparire così “estremo” e del resto – come ci ricorda Therrien (2007) – tale concetto è pressoché assente dalla cultura Inuit. Nunavik – grande quanto la Francia e con temperature medie invernali sotto i meno 25 gradi – rappresenta in qualche modo un luogo elettivo proprio perché smisurato e resistente, abitato da animali che sfuggono ai cacciatori¹⁷ e non da vegetali incapaci di sfuggire (ivi). Esso è adeguato a dei principi di fondo, e non risponde banalmente a una tentazione di comodo (spingersi più a sud), benché negli ultimi cinquant’anni le cose siano cambiate, a partire da un progressivo sedentarismo.

I ricercatori sottolineano che ancor oggi gli Inuit prediligono una visione olistica della natura. Quando si è dovuto negoziare con loro un progetto di “parco naturale”, non hanno affatto posto l’accento su aspetti “estremi”, selvaggi, vergini (visione occidentale), ma al contrario sulle relazioni tra comunità “naturali”, ivi compresa la questione dell’alimentazione umana (Joliet 2010, p. 207). Per gli Inuit, la bellezza è quindi connessa a un equilibrio cinegetico che non deve essere sublimato o ipocritamente nascosto; un equilibrio che non manca di stagliarsi – se si vuole caratterizzarlo contrastivamente rispetto all’estetica occidentale¹⁸ – su

¹⁷ Tale visione è del tutto contrapposta a quella del popolo Cree, poiché cacciano soprattutto i caribù. Questi, quando se isolati dal gruppo, tendono a restare per un po’ di tempo *surplace* di fronte alla minaccia (di solito, un lupo); non avendo filogeneticamente appreso come difendersi dall’uomo, si offrono letteralmente allo sparo del cacciatore. Ingold (2013, p. 16) sottolinea che per i Cree i caribù non sono “presi”, ma *ricevuti*. La caccia è inscritta come all’interno di un rituale di seduzione, gli occhi dell’animale ricambiando lo sguardo del cacciatore: “la caccia è concepita come una tappa interna a un dialogo interpersonale incessante” (ivi, p. 17).

¹⁸ Per contrasto si potrebbe citare l’*Estetica del Polo Nord* di Michel Onfray (2002) che stigmatizza giustamente la colonizzazione attuale dei popoli artici ma che, in belle pagine letterarie, trasfigura il Polo secondo un’estetica totalmente occidentale, ricomponendo l’esperienza sonora in partiture di Anton Webern e la visione dei *cairn* in un linguaggio minimalista tanto aforistico, quanto performativo. Anche uscendo dall’estetica, Onfray dice che le “pietre intelligenti” dei *cairn* inuit (gli *inukshuk*, simulacri dell’uomo, letteralmente “ciò che agisce in quanto uomo”) trasformano il tempo “mineralogico” in un tempo “geografico e contrattuale”. Dovrebbe colpire il fatto che l’*inukshuk* è sì, tra le altre cose, un elemento d’orientamento, ma che si dà come “uomo”, come testimonianza comune di natura e cultura, come *relais* comunitario.

paesaggi invernali apparentemente atoni, privi di cascate, di vegetazione sofferta o di prospettive sublimi. L'iconografia inuit privilegia abbondantemente dei luoghi anonimi (assenza di punti privilegiati) e la figuratività si concentra su personaggi e animali in movimento (ivi, p. 209).

7. Pluralità delle voci

Nella sua ricerca antropologica sugli Gwich'in che vivono in Alaska, Nastassja Martin (2016, p. 145) nota che per gli occidentali le forme di vita artiche rappresentano qualcosa di ancora più selvaggio della loro idea di "selvaggio", la quale – come abbiamo detto – dovrebbe essere esemplificata perlopiù dall'esotismo del paesaggio naturale incontaminato. In breve, l'"umanismo estremo" dei popoli artici è di troppo, si immischia in una natura che, in luoghi opportuni, dovrebbe esprimersi come radicale alterità (*wilderness*). Ma a nostro avviso, se grazie ai popoli artici e subartici è in scacco il mito della natura, lo è altrettanto quello dell'olismo, spesso condito dalla sua declinazione in chiave animistica. La categorizzazione di epistemologie culturali differenti non evita né gli interrogativi autoctoni né quelli dialogici. L'opposto del "protettorato" – oggi in versione ecologista e dunque mascherato da "parco nazionale" – non è il riconoscimento distaccato del "diverso" con la sua identità e il suo sistema di pensiero. Se non si accetta giustamente l'estetizzazione occidentale delle terre estreme, si può comunque ritenere che queste possano restare un luogo dove il pensiero si accorge delle proprie lacune e delle proprie vertigini. Altrimenti a un protettorato se ne oppone semplicemente un altro, deproblematizzato solo perché autoctono: "l'edificio cosmogonico gwich'in resta largamente preservato dal momento che la maggior parte dei suoi assiomi traggono la loro forza dal fatto che sono invisibili" (ivi, p. 147).

Del resto, l'equilibrio olistico che sarebbe alla base di un sentire originario dei popoli artici non è né un mito, né una verità, ma una questione aperta in seno alla loro stessa cultura. Brightman (1993, p. 283) ha mostrato che i Cree uccidevano non infrequentemente degli animali in eccesso rispetto alle esigenze effettive d'alimentazione. E tale spreco si registra anche presso altri popoli artici o

subartici, ed è spiegato in modo sorprendente acuto ancor oggi dai Gwich'in: "Delle opportunità, è tutto ciò che abbiamo" (Martin 2016, p. 158).

Martin sostiene che tale opportunità dovrebbe essere letta innanzitutto come una possibilità di ristabilire la separazione tra gli uomini e gli animali (ivi, p. 194). L'antropologia classica è stata spesso alla ricerca di una chiave di lettura capace di garantire l'accesso alla comprensione dei valori della cultura "ultima" indagata. Rispetto a una questione decodifica secondo valori definitivi, la semiotica contemporanea dovrebbe avere il compito di mostrare che ogni cultura è un progetto incompleto che evolve cercando di spostare i propri paradossi interni. Così, la cultura gwich'in potrebbe essere legata alla crudezza dell'opportunità, in un quadro di "guerra" costante con gli animali, e nel contempo essere intimamente vocata a riconoscere la compenetrazione delle forme di vita umane e non umane¹⁹. La differenziazione degli esseri non è il frutto di una dialettica tra queste due attitudini culturali risolta nella superiore autonomia di ciascuna istanza vivente. Al contrario, il quadro interpretativo gwich'in resta proficuamente irrisolto al punto che il "pluralismo delle voci" che si compenetrano rispunta al momento di interpretare la terra. Il destino non si legge nel confronto duale, guerra o caccia che sia: quasi fosse un progetto asintotico di adesione al farsi continuo dell'estremità del proprio territorio, l'ermeneutica gwich'in si dà per pluralità di voci.

A partire dalla tesi di dottorato di Loovers (2010), Tim Ingold (2013, pp. 354 e ss.) mostra che lo scacco più grande nella missione del padre anglicano Robert McDonald fu riscontrare che la faticosa traduzione della Bibbia nella lingua dei Gwich'in non impedì a questi ultimi di continuare a leggere il testo sacro come un libro aperto alle voci dei propri avi, dei traduttori stessi, di nuovi potenziali profeti. Questo pluralismo ermeneutico si riproduceva anche di fronte ai testi giuridici e agli accordi commerciali proposti dagli occidentali. Loovers e Ingold suggeriscono, insomma, che il rifiuto di rispettare la fissità enunciativa del testo è omologa all'indisponibilità di pensare la terra come una datità fissa e obiettabile. "I Gwich'in ascoltano, assimilano, apprendono, *consultano* la terra" (Ingold 2013, p. 356) secondo le diverse voci che la abitano.

¹⁹ Sono due perni culturali che trovano piena attestazione nel libro di N. Martin (2016), ma nel tentativo di trovare una convergenza onnicomprensiva.

8. Passaggi al limite: co-residenza e avventura

L'*abitare* potrebbe ritenere di avere le chiavi del configurare ragioni e regioni: domini. Tutto cambia quando la "residenza" diviene *resilienza* esercitata nel continuo spostarsi di una linea tangente alla sfera della civilizzazione e nel contempo a quella di una terra indisponibile alla "coltura", alla domesticazione. Per quanto stanziale, ci si immagina una forma di vita abitativa che non intende accerchiare la natura o esserne accerchiata; gli ambienti sono di coabitazione con animali mai del tutto schiacciati nel prototipo servile dell'addomesticamento: è *domus* aperta alla coabitazione (Anderson *et alii* 2017).

La lingua inuit mostra la possibilità di creare sostantivi che mischiano identità e paesaggio a partire del suffisso *-miuit* (Collignon & Muller-Wille 2006). Il recinto del linguaggio stesso impedisce la comunicazione, la co-residenza, e l'enunciazione deve perciò affacciarsi su un vuoto, su un terreno non domesticato, rimediandosi attorno a quest'ultimo almeno tanto quanto essa tenta poi di esprimerlo. Davanti alle terre ultime, tanto il varco territoriale costrittivo che assegna il solo passaggio possibile²⁰, quanto la libertà infinita della finzione sono fuori luogo. Le forme di vita non sono programmate e la loro compenetrazione ecologica, il loro stare assieme appare come l'estensione spazio-temporale di una sorta di re-inizializzazione, di sorgenza continua dello stare assieme.

L'aspetto liminare delle terre ultime realizza su scala abitativa l'intreccio di forze umane e non-umane, sfuggendo all'unilateralismo dell'edificare. Il "passaggio al limite" di una civiltà sfugge due volte al perfezionamento di un percorso elettivo: per tangenza asintotica all'obiettivo e per prevalenza dell'evenemenzialità sulla condotta, il che non è privo di una certa suspense. Ciò detto, alla rinuncia di una teleologia totalizzante e di un quadro storico unificatore, si abbina un assorbimento del clima di sospetto tanto verso i dispositivi (varchi infidi), quanto verso i moti caotici del paesaggio.

Il confine geografico estremo e aperto riapre il passaggio come un labbro paesaggistico ultimo che fa tacere ogni proposizione di percorso canonico della

²⁰ La restrizione del passaggio imposta dalla morfologia territoriale (varco) non sarebbe che l'intensificazione di un percorso che non riesce più a stare nel circuito privilegiato di validazione delle iniziative e di iniziative di validazione. L'angusto mostra un'ampiezza di vita minima (Minkowski) assegnando alla fuoriuscita il punto d'appoggio per speranze smisurate.

missione umana: non vi è che l'eccezione dell'avventura, visto che il varco non si dà più o non si dà ancora: non resta che sconfinare. Se il varco è il luogo della trepidazione, il confine geografico estremo interroga il percorso stesso, dato che non c'è più strada dinanzi: ci si sposta assieme all'estremità di mondo a cui si è accoppiati. L'avventura è a due.

Così, le terre ultime non sono realmente di confine, non si frappongono a due culture diverse; coniugano la destituzione di un senso vigente (destituzionalizzazione) con una preservazione contingente di fisionomie, di volti, di dialoghi aperti. L'assolutizzazione del Nord, la sospensione del ghiaccio, tutto sembra neutralizzare la preminenza razionale della cartografia, dell'intellettualizzazione comprensiva dello spazio, traguardando le forme-continenti delle giurisdizioni.

9. Proseguire a nord, senza paura: l'estremo non estenuato

Nella nostra tradizione semiotica, le culture ultime possono essere rappresentate dall'"eroe senza paura" (Greimas 1970, pp. 233 e ss.), il quale da un lato vuole essere "destinante" di se stesso, rigettando ogni destino scritto, dall'altro, cerca in modo deliberato una sproporzione di confronti/scontri in grado di spiazzare le istituzioni di senso. Una volta cooptata la paura stessa come destino²¹, il tramonto delle aspettative e l'avvento di un'eterogeneità di valori emergenti saranno una sorta di regolarità trasversale alla forma di vita; prezzo pagato per evitare un confronto frontale che avrebbe già deciso i quarti di gloria da distribuire prima dell'esito. Parimenti, non è pertinente il coraggio dell'impresa che caratterizza il temerario. Fuggendo tanto l'attitudine paurosa quanto quella impavida, il residente-resistente nelle terre di confine si posiziona là dove l'iscrizione delle gesta non ha né un terreno preformato, né una possibilità d'iscrizione a futura memoria.

Tuttavia, l'eroe senza paura di Greimas (1970) si muove ancora all'interno di un quadro economico e di un orizzonte fiduciario; così, affrontando la contingenza del commercio con lo straniero, tale eroe si prepara ad aspettare e ad

²¹ La paura di Greimas è strettamente connessa a una credenza negativa: il salto senza ritorno possibile verso un cambiamento epistemico (di certezze e incertezze). Si tratta di portare a realizzazione la sfida contro la paura attraverso un accoppiamento rinnovato tra competenze e prove, e persino tra *carattere* e *destino* (Benjamin).

accettare “il denaro che ritorna” (Greimas 1985, p. 66). Questi valori rientrano attraverso una traduzione che non poteva contare su parametri convenzionali, pur restando all’interno di un confronto tra culture e di un’avventura narrativa che si basa sulla speranza contrattuale.

Sulla base delle nostre riflessioni precedenti, ci si può ragionevolmente chiedere se nelle terre di confine confronti e racconti non si trovino in competizione con l’immagine, con la sua densità figurativa e la sua non linearità: un’immagine che non deve promettere alcunché sul piano performativo. Del resto, il *vis-à-vis* con l’immagine ha paradossalmente la capacità di declinare infiniti risvolti che hanno la capacità di destrutturare la gestione del confronto. I gesti enunciativi, perdute le quinte sceniche della civiltà autoaffermativa, tendono piuttosto a *ex-scriversi*, a chiamarsi fuori rispetto ai dettati di senso protesi alla surrogazione convenzionale e imitativa.

Quando l’avventura non è già pensata all’interno dei generi, essa mira a garantire un’“intimizzazione” dell’estraneo, preconditione per una germinazione traduttiva. Nel racconto, il “passaggio al limite”, le proporzioni, per quanto epiche, sono una finzione provvisoria che si impone a uno spazio che non accetterebbe alcuna giurisdizione di senso definitiva. È legittimo chiedersi allora quali siano le forme espressive che possano davvero rispettare, o anche semplicemente esplorare in parallelo, le forme di vita che dimorano nelle terre estreme.

Naturalmente, in Occidente, la nozione di “terre estreme” si pone anch’essa in maniera paradossale e può sussistere, economicamente, solo fintantoché essa non sia superata dall’esistenza di varchi precisi e di percorsi securizzati che si riconnettano a una rete sfruttabile. Ci si può legittimamente chiedere quale sia allora la resistenza stessa di tale nozione oggi e se le arti che si impegnano nella ricerca di una testimonianza non epica, ma genuina dell’estremo non siano già condannate a un’operazione retrospettiva, se non archeologica.

Il nostro riferimento alle culture vissute in terre estreme non è affatto innocente e offre alle ricerche artistiche odierne un opportuno quadro critico: vi è l’esemplificazione di un estremo come “condizione naturale” che si tiene alla larga tanto dell’*estremistico* (che si “vuole” estremo) che dall’*estremato* (che è

stato portato all'estremo).

Per salvare un'ecologia culturale perduta pare necessario portarla sotto la luce dei riflettori; e la spettacolarizzazione non lascia vuoti a rendere, consuma l'identità nella sua sovraesposizione, attiva un capitale identitario "altro", come si scambiassero i propri valori con delle *fiche* in modo da poter giocare su altri tavoli, tranne, normalmente, quello di origine. È lecito domandarsi allora se la marginalità di un abitare non meriti di restare *escrizione*, capacità di tessere segni lungo margini inosservati, là dove il donarsi reciproco di una piccola umanità periferica e di una porzione di mondo apparentemente incoltivabile si astiene dalla celebrazione asimmetrica delle rispettive marche d'enunciazione.

Gesti ed eventi possono dialogare a condizione di rinunciare a uno spazio d'iscrizione elettivo, trovando così un alveo espressivo imponderabile ma comune. L'assenza di dispositivi di fondo pare eliminare ogni retorica con i suoi deliberati spiazamenti semantici che fanno affidamento sul rigido ordine categoriale, imposto preliminarmente. Nell'*escrizione* i segni sono direttamente a contatto con un ambiente e la loro improprietà costitutiva deve conquistarsi pertinenza e memoria in un quadro di pertinenze che non ha la proporzione di un *foglio-mondo*.

Quanto questa semiotica di confine sia realmente radicata in un'esperienza storica nelle "terre estreme" o quanto sia essa lo spettro che restituisce in negativo una civiltà che pretenderebbe che la cittadinanza culturale si dia sempre nel rispetto delle istituzioni di senso e dei dispositivi tecnici resta un dubbio legittimo e consistente, ma capace comunque di offrirci un vero "Mondo 3" (Popper), quello di un *impensato* che pure agiamo, a gesti, quando il fare performativo dei linguaggi legittimi va a vuoto.

Se le terre ultime non esistessero, la loro invenzione dimostrerebbe paradossalmente la loro necessità culturale. Qualcosa che si oppone all'esigibilità immediata del senso mostra la resistenza, non di ciò che è "tutto reale", ma di ciò che è ancora spettralità del marginale, trascuratezza dell'inattuale.

Se il *confino* è il tentativo di ratificare performativamente il marginale²², di

²² La marginalizzazione tenta di ratificare performativamente l'esteriorità di ciò che ancora si percepisce come elemento interno (espulsione dubbia). Il falso riconoscimento (classificazione che preconizza l'estraneità) non fa che rendere più urgente la stigmatizzazione degli emarginati. Come sappiamo, le civiltà

metterlo immediatamente in regola, in quanto discarica dell'immeritevole, di assegnarlo a una terra anch'essa "colpevole" d'inadeguatezza, l'elezione della terra estrema a casa (*domus* aperta, co-residenziale, nomade) mostra l'attardarsi volontario di fronte a ciò che si inverte come quadro di resistenza, secondo una simbolizzazione che dall'inabitabile immaginato retroagisce su una residenza che trova consistenza nel far fronte comune: *essere (fine) con*, coincidere con una resistenza che si sposta, che vive un passaggio che paradossalmente non è più cartografico.

Il problema di essere lasciati ai margini viene riscattato dalla capacità di dimenticare di trovarsi in una terra estrema, di non vedersi più proiettati in alcuna mappa di presidi autorizzati di civiltà. I confini istituiti finiscono per negare il valore aperto dello sconfinare, per caricare invece sulle spalle dell'esploratore-eroe il valore dell'oltrepassare i limiti autoassegnati. Ogni avanzamento nelle imprese rinvierebbe allora a una sorta di fotogrammetria del territorio, in cui poter misurare record personali e precisioni ulteriori sulle mappe istituzionali del mondo.

10. Esorcizzare la cartografia: un'arte

Una volta sfruttato il *confine* per trasformare l'esplorazione in un'impresa pressoché sportiva, si lotta contro la sua desemantizzazione attraverso un nuovo investimento: lo si trasforma in uno spazio topico-rituale dell'interscambio e dei confronti tra culture, talora reso performativo attraverso un'economia di mercato (import/export), talaltra sfruttato come quadro di belligeranza attiva. *Finis terrae* è un angolo di mondo da esorcizzare: in cui mettere piede per dimostrarne il superamento possibile o per declassarlo quale luogo qualsiasi. Eppure, talora il mito della sua estrema persiste al di là di una sua mera reinvenzione turistica o proprio quando quest'ultima non pare promettente o possibile. Si vorrebbe esorcizzare anche il *genius loci* più estremo, inquadrarlo infine come spettacolo adeguato a un'estetica a cui si è data una qualche legittimazione, secondo dei generi convenzionali (l'*orrido* è un luogo dirupato in cui si passa a stento e dove

non hanno mancato di offrirci una panoplia di dispositivi di esclusione in rapporto (i) alla produzione (lavoro), (ii) alla riproduzione della società (famiglia), (iii) alla produzione simbolica (discorso), alla produzione ludica (feste, giochi, ecc.). Cfr. Fedra Cuestas (2015).

la luce filtra appena, a profitto solitamente di un torrente che, scavato tra le rocce, compare come elemento ctonio che si concede con fragore).

L'esplorazione guidata appartiene a una cartografia delle attrazioni. Le terre estreme "resistono" o per disinteresse o per sofferenza ecologica. Nel primo caso profitano di una scarsa rappresentazione, nel secondo si offrono nella rarità di una documentazione aerea al di là della logistica turistica immediatamente disponibile.

Certo, esiste tutto un immaginario legato alle mappe che la pittura, già dal Rinascimento, ha sapientemente investigato come *tertium comparationis* delle proprie sfide rappresentazionali (Stoichita 1994), ma pur sempre la cartografia resta legata a un'omologia tra l'*ordine* di natura e l'*ordine* sociale che cambia secondo le epoche e le mentalità (cfr. Thiberghien 2007). La cartografia ha goduto così di una tensione utopica con cui la modernità artistica ha dialogato. Tuttavia, oggi è più interessante osservare come l'arte assuma cartografia, fotogrammetria, esplorazione per attestare lo sfacelo di questo ordinamento immaginario che accompagnava la "conquista" della realtà.

L'artista Justin Brice Guariglia ha cominciato a documentare lo scioglimento dei ghiacci dovuto al riscaldamento globale; avendo persuaso nel 2015 la NASA a farlo partecipare ad una spedizione militare di volo in Groenlandia, Guariglia ha organizzato la sua ricerca attraverso fotografie di paesaggio su larga scala, potenzialmente altamente dettagliate, benché scattate da altitudini importanti, e in grado dunque di catturare la morfologia fragile del ghiaccio glaciale nella rapida evoluzione. In realtà, la risoluzione dell'immagine pare accompagnare il sottrarsi del paesaggio alla forma per rivelare invece sommovimenti testurali scomposti e sfaldamenti interni.

Il disgelo pare quasi portare lo sconcerto tra le mappe che intendono dare un'immagine cartografica sufficientemente durevole della Terra. Vi si può leggere una sorta di ribellione ultima delle terre estreme alla loro cattura definitiva in una logica planetaria monitorata. Il rischio è che la loro fragilità preoccupante sia solo indice eventuale di calcolo d'interessi altrove. Non potendo entrare in una dialettica con i gestori dell'economia mondiale, l'arte pare tematizzare in modo non più esotico la terra estrema al fine di comprenderla nella sua emancipazione

da ogni cartografia di valori istituzionali. La cartografia diviene in sé un modello simbolico da sottoporre a vaglio critico, se non a corto circuito logico-referenziale. Lo stesso fare artistico di Guariglia è scisso tra le sue opere e delle *app*, pure meritorie, che invece intendono monitorare il livello di altezza dei mari.

Per la Biennale Whitney, l'artista Pierre Huyghe realizza il 14 ottobre 2015 uno spettacolo che combina installazione, concerto musicale e un video dal titolo *The Journey that wasn't*. L'idea era quella di trasformare un piccolo spazio all'aperto in Manhattan in un'arca capace di trasportare gli spettatori in un viaggio in Antartide. Infatti, il video mostrato in Central Park è in realtà un'opera-esplorazione che documenta poeticamente un viaggio effettivamente realizzato in Antartide. Il 9 febbraio 2005, Jay Chung, Francesca Grassi, Pierre Huyghe, Q. Takeki Maeda, Aleksandra Mir, Xavier Veilhan, Maryse Alberti e dieci membri d'equipaggio sono salpati dal porto di Ushuaia, nella Tierra del Fuego (sud-est dell'Argentina) alla ricerca di un'isola sconosciuta e di un incontro con un pinguino albino, ipotetico unico abitante²³.

The journey that wasn't diviene progressivamente una stratificazione di tracce: (i) del viaggio effettivo dell'artista verso l'Antartide nel febbraio 2005, alla ricerca di un'isola che non compare nelle carte geografiche; (ii) dell'evento musicale *Double Negative* sulla pista di pattini Wollman di Central Park²⁴; (iii) dell'installazione artistica, accompagnata dal film, presentata nel quadro della mostra *Celebration Park*, organizzata da Huyghe stesso nel 2006 al Musée d'Art Moderne della città di Parigi e in seguito alla Tate Modern di Londra; (iv) della presenza nel video delle tracce visive di due altre opere, *Terra incognita*²⁵ (2006) e *One* (2006): la prima permette di intravedere attraverso un foro nel muro un rilievo simile all'isola scoperta; la seconda mostra una resa animatronica del pinguino albino, fantomatico abitante dell'isola. Si deve rimarcare che il fatto di concepire l'esposizione come un *parco* di celebrazione di "scoperte" costruisce un'equivalenza tra i territori estremi esplorati e il paesaggio di opere che lo

²³ Una fonte principale d'ispirazione dell'opera di Huyghe è *Gordon Pym* di Poe (Larroque 2016).

²⁴ Huyghe ha concepito lo spettacolo di New York come un doppio negativo del viaggio: nel concerto-spettacolo la pista di pattinaggio è stata oscurata e ricoperta d'acqua. Ai ribaltamenti cromatici (l'atmosfera si tinge di giallo-arancio), corrispondono anche delle trasposizioni morfologiche e materiche: l'isola diventa uno scoglio roccioso in polistirene.

²⁵ La topografia dell'isola è stata – per così dire – “museificata” sotto forma d'installazione; un'installazione dotata di struttura metallica e riprodotte la forma emergente dell'isola.

spettatore si trova di fronte: due estetiche sono disposte in un confronto problematico²⁶.

Si cerca un'isola non presente sulle mappe, come sfuggita al monitoraggio dei satelliti, ma poi la partitura sinfonica, scritta da Joshua Cody ed eseguita a New York con la partecipazione di Elliott Sharp, è in realtà la trasposizione sonora della topografia della terra scoperta ("L'isola dell'ozio"). Il disgelo è qui utilizzato come l'agente rivelatore di possibili terre precedentemente nascoste dai ghiacci e sull'avvistamento di animali ancora sconosciuti. Nel video verso l'Antartide si vede come artisti ed equipaggio abbiano costruito una stazione temporanea di suono e luce, stazione che era stata appositamente progettata per tradurre la forma fisica dell'isola in suono. Idealmente, il flusso di suono del codice Morse che la stazione produceva non era diverso da quello dei gesti vocali degli animali per comunicare tra loro; insomma una "stazione d'intervista per pinguini²⁷". La trascrizione musicale della topografia dell'isola non sarebbe che la ricostruzione di un "dire la forma" della propria terra da parte degli animali del luogo.

A Central Park, l'orchestra "esegue/gioca (*joue*) la forma dell'isola²⁸", ma nel passaggio dalla centralità dello spazio a quella del tempo si celebra l'idea che la mappa non è cartografia, che la conquista dell'isola si dà assieme alla sua "comprensione" formale realizza dagli animali che abitano il luogo. La cartografia viene insomma esorcizzata²⁹: la morfologia dell'isola è infine osservata dal buco della serratura (*Terra incognita*³⁰) e l'artificialità ostentata dell'animale (*One*) palesa la surrogazione maldestra della forma di vita autoctona.

Nella spiegazione dell'"impresa artistica" Pierre Huygue afferma che "all'inizio del progetto vi era la volontà di produrre le condizioni d'apparizione di una narrazione, d'inventare delle finzioni per poi darsi dei mezzi reali in grado di andare a verificare la loro esistenza". Questo metodo che vorrebbe sedurre la realtà ad essere adeguata alle nostre congetture, se non alle nostre fantasie,

²⁶ Si noti il parallelismo con la discussione tra occidentali e popoli artici rispetto alla concezione di un parco naturale che abbiamo precedentemente esaminato.

²⁷ Si veda nel sito <http://www.akairways.com/iceberg.shtml>, consultato il 7.02.2018.

²⁸ Si tratta di una citazione letterale del testo in voce off del film *A Journey That Wasn't*.

²⁹ A tal proposito, si veda Larroque (2016) che giustamente legge le trasposizioni inter-artistiche di Huygue come delle forme di *deterritorializzazione*.

³⁰ Si veda il sito <http://www.new-territories.com/terraincognita2.htm>, consultato il 7.02.2018.

nasconde a nostro avviso un tessuto di rinvii interni e una rete intertestuale che la fanno assurgere a indice di una potente critica del formato del conoscere, dove si incrociano modellizzazione (cartografia) e surrogazione (animatronica).

Le terre estreme sono allora la possibilità di andare a verificare la divaricazione tra, da un lato, la traduzione creativa della forma di vita di confine, al fine di rispettarla, e, dall'altro, una trasposizione diagrammatica (cartografia) o simulacrale (ricostruzione animatronica). L'ambiguità insita nel "sorprendere" la vita nelle terre estreme è in fondo molto semplice: si tratta di accettarne gli interrogativi rimasti ibernati dietro una marginalizzazione di comodo o di riguadagnarle alla piena civilizzazione, tanto da poter "giocare" con i loro valori originali (retorica dell'esotico o del nuovo).

È persino possibile che le terre estreme abbiano qualcosa di salvifico o comunque terapeutico ("ultime terre") e ciò proprio per essere ancora sottratte all'ordine cartografico (inopinate isole emergenti dai ghiacci), oltre che dal confronto con modelli competitivi di civiltà e di personalità, quando non con altre forme di vita animali. Nel catalogo dell'esposizione di *Celebration Park* di Huygue, forse per richiamare il dispositivo di "intervista con i pinguini", si trova un significativo scritto del poliedrico Frederic Touten intitolato *Autoritratto con iceberg*, che inizia così:

Parlavano la lingua dei giovani gabbiani e di foche imberbi, la lingua del ghiaccio infecundo e scintillante sotto il sole dell'Artico. Ma le comprendevo, io che avevo già parlato queste lingue tanto temo fa, all'epoca in cui andavo alla deriva, solo, su ghiacci flottanti, sotto il cielo gelato³¹.

Nel libro *Temps des glaciations*, scritto dallo psichiatra Salomon Resnik (1999), il "viaggio nel mondo della follia" – peraltro sottotitolo del volume – è descritto come il diario di bordo di un'esplorazione del Polo Nord. Un vascello immaginario e un equipaggio di dodici pazienti dell'Ospedale Sainte Anne (Pavillon Henri Rousselle) di Parigi sono i protagonisti di un viaggio nel mare di ghiaccio come per compiere un percorso di de-anestetizzazione. Per un'ora e mezza alla settimana per tre anni consecutivi, Resnik ha accettato di affrontare assieme ai propri pazienti questo clima glaciale in cui il riconoscimento del

³¹ Trad. nostra. Catalogo della mostra *Celebration Park*. Ripubblicato in F. Touten, *Self Portraits : Fictions*, Norton, New York-London, 2010, pp. 117-128.

“congelamento” del possibile ha segnato il passaggio da una rigidità morta a una resistenza vivente.

Tutto ha avuto inizio³² quando un paziente, Claude, ha avuto l'ardire di proclamarsi un pinguino (“Je suis un pinguin”, ivi. p. 94). A questa incursione interazionale imprevista ha fatto subito eco Annick che si è detta essere un igloo accanto al pinguino (“Je suis un igloo à côté d'un pinguin”). La coppia “pinguino/igloo” è già in sé sufficiente per costituire quello che Wilfred Bion avrebbe chiamato un *pairing group*, un primo modello di accoppiamento, a cui si sono aggiunti progressivamente gli altri pazienti e il terapeuta stesso, oramai sorta di sciamano originario delle regioni artiche. È molto chiaro che il “viaggio al limite” dei pazienti di Resnik si oppone a qualsiasi riconoscimento di forma e di territorializzazione. Si cerca un altrove figurale ma incontaminato, dal campo semantico ancora aperto alla rivelazione. Benché immaginario, questo “Polo Nord” dimostra la sua necessità di terra ultima, di estremità che non chiede né obiettivazione, né superamento. Strano a dirsi, visto il mito della conquista, ma è proprio la terra artica a essere concepita (o ben interpretata) dai pazienti come inadatta all'eroismo, alla narrazione lineare, alla composizione di una vita. Se è terapeutica l'esperienza fittiva, è perché non richiede rimedi e non persegue ottimizzazione (coscienza cartografica e funzionale); accetta che una qualche ricomposizione si produca ciclicamente tra i ghiacci, come per fedeltà a una “magia degli eventi”, del tutto sganciata da obblighi di personalità e da dispositivi istituzionali.

Si potrebbe scorgere in questo viaggio psichiatrico nelle terre estreme una necessità di porre rimedio a una disproporzione che la cultura ha ricreato dentro se stessa. Se nello sfidare l'ordine cosmico con una visione al limite, oltre-schematica (cfr. Nancy 1993, p. 54), vi è ancora l'idea di vincere una vertigine e di poter cogliere un assoluto, una dimensione incalcolabile fuori e dentro il soggetto, nella normalità ricercata e nella modestia dell'approdo del viaggio dei pazienti di Resnik emerge piuttosto la necessità di raccoglimento in una nicchia che non ha bisogno dell'attivismo della terzietà istituzionale, della convenzione,

³² È chiaro che non abbiamo alcuna pretesa di sintetizzare qui la complessa interpretazione, fornita da Resnik, dell'esperienza vissuta con i suoi pazienti. Ciò detto, proponiamo un'ermeneutica del ruolo figurale del Polo Nord non del tutto coincidente con quella di Resnik, per il quale il Polo è solo il passaggio necessario per il riconoscimento dell'anestetizzazione emotiva pregressa da parte dei propri pazienti (cfr. Resnik 1999, p. 95).

del modello sostitutivo. Nancy ci dice che “se qualcosa come una filosofia della natura è possibile, è in quanto filosofia dei confini” (ivi, p. 54). La terapia “glaciale” potrebbe essere legata invece alla necessità di disciogliere i limiti della civilizzazione; il raccoglimento nelle umane misure non è sufficientemente esemplificato da un relativismo dell’intervento antropico, vista la sua capacità di giocare su “mille piani”, fervidi di immaginazione. Ai pazienti di Resnik è utile provare a sconfinare a partire da un blocco di ghiaccio tutto reale, riallineamento delle paure, passaggio esteso, dotato di spessore, reattivo al proprio interno, senza mire ulteriori.

La terra estrema non costringe a vivere con le spalle che danno su un baratro, su una fine della disponibilità del mondo, su un infinito adialettico. Il dimorare in ultimo è accettare la riunificazione dei piani, un’esperienza sorgiva, un accoppiamento che non ha più prospettive sfuggenti che, di taglio, sezionerebbero i propri supporti espressivi. La finzione del Polo impone paradossalmente di avere di fronte a sé un paesaggio integrato, unico e indifferenziato, un luogo che incarna il tutto di cui si è parte, tanto sul piano del contenuto che dell’espressione³³. Nelle terre estreme, paesaggio e orizzonte sono reversibili, il che ispira nel contempo una stanzialità non necessaria e un risiedere assegnato *di default*. L’abitare questo spazio non mette più ansia d’arrivi, di reti. L’animismo residuale dello schizofrenico concerta risposte, e non congiura più nella loro drammatica assenza (cfr. Resnik 1999, p. 121).

*11. Al di là della precipitazione performativa e delle giurisdizioni di senso:
l’uomo-ponte*

La parola si appoggia al proprio potere performativo, ma questo dipende da giurisdizioni di senso tanto più fondate quanto più la loro istituzione si finge immemoriale. È un modo come un altro per vedere la relazione stretta tra istituzioni di senso e mito. Le convenzioni sono garanzie di cittadinanza per soggetti e oggetti, solo che i primi sono costretti a reinventarsi una vita al fine di non coincidere con gli ingranaggi e i dispositivi dei vari domini sociali. Si può ragionare in modo inventivo solo profittando di una tradizione di parola là dove

³³ È Tim Ingold (2000, p. 192) a ricondurre saggiamente la cartografia al sistema linguistico.

essa non ha più una trama conseguente: ai margini.

Certo, l'invenzione, una volta iscritta nella tecnica, è evento traduttivo tra un dispositivo che si conosce e uno che non si conosce ancora. Non si può non rimarcare tuttavia come l'atto creativo ponga l'accento sul suo fare instaurativo specifico, sulle sue pretese artificiali e arrischiate, come a superare la performatività garantita dagli atti codificati. Ci si può chiedere allora se il vivere nelle terre estreme non sia idealmente un modo di sfuggire a questo *aut aut* tra performatività riconosciuta e instaurazione innovativa a validazione posticipata; e il modo di questo sfuggire sarebbe dato da una sottrazione alla "digitalità" delle prove (tecniche) per affinarsi nella transizione continua (sconfinamento), già formalmente contraria al rispetto dei domini e alla drammatizzazione dei limiti semiotici. Questi ultimi sono surclassati da un ambiente che impedisce la rivendicazione di storie partitive, soffocando sul nascere lo spettro delle infinite eterogeneità, se non devianze (vedi il racconto di Resnik), che si dovrebbero governare.

Lo stato di salute dei ghiacci si dà assieme alla possibilità di scivolare, di pattinare, come a comprovare la naturalezza della transizione. Quest'ultima appare come una progressione in assetto variabile, non necessariamente legata a un'unità sequenziale e pronta invece a metamorfosare. Nella transizione ogni presidio delle posizioni acquisite è indifendibile, ogni patrimonializzazione vana. Il senso è afferente alla congiuntura e se vi è lo spessore di un passato, questa si dà per traccia continua, per rimemorazione vivente e testimoniale.

L'apparente ripiego rappresentato dalla "terra ultima", la sua conquista ingloriosa senza apparenti sbocchi utili, affronta una territorializzazione incompiuta, se non costitutivamente impossibile; e nella dismisura dell'abitare scopre una *secondità* di resistenza, un tacere possibile delle mediazioni *terze* e un *ethos* che non ha bisogno di celebrare la propria presenza, estetica o etica che sia.

Anche sul piano attoriale, l'identità si trova a transitare, a constatare quotidianamente il proprio tramontare. L'ossessione degli statuti e delle funzioni può essere infine rimossa da un uomo che si vuole come "ponte". In quanto "passeur", non tiene i valori raggiunti per sé, rispettando il fatto che nulla rispetta davvero un confino, una qualche dipendenza da un "continente". L'"uomo-ponte"

è mediatore senza più mediazioni, una *terzità* esperienziale che scavalca e interconnette il dualismo dei linguaggi, per quanto essi si votino al dialogo. L'ultimo estremo tassello della comprensione è un'appropriazione che appella innanzitutto è essere *appropriati a*, ossia disponibili a fungere da anello trasbordatore mutevole. Una trasmissione culturale tutta interconnessa sfibra se stessa, si erode, ammira solo la sua geologia che chiama a dovuta patrimonializzazione. La distanza spaziale tra le comunità inuit non dimentica mai chi va più a nord, riallaccia contatti, migra per “passare” di nuovo e ricevere anche differenza, senza economia.

L'uomo-ponte si fa allora: (i) *catalizzatore* in proprio di relazioni (prospettiva transitiva), visto che l'implicazione ambientale è talmente forte che ogni *terzità* delegativa risulta inesigibile e forse, essa sì, indecorosa; (ii) *sudario* diafano (prospettiva riflessiva), che profitta del carattere osmotico della propria materia per filtrare e lasciar esprimere presso di sé delle forme di vita “altre”, conniventi ma altrettanto vulnerabili e marginali; (iii) *laboratorio* nomade (prospettiva intransitiva), in quanto elaboratore di traduzioni dell'intraducibile, di gesti che sono in cerca del proprio alveo, che attendono di ri-fondersi con lo spazio che li accoglie (alla supplenza semiotica si sostituisce un “darsi assieme” dei fronti di significazione, il che esclude ogni mera fungibilità delle istanze convocate).

Nella traduzione non vi è un senso da trasporre³⁴, ma un senso che deve germinare altrove; ma l'esilio del senso in un'altra lingua non manca di garantire un denaro che ritorna, di rimpatriare dei valori trasformati e sottratti all'asfissia di una genealogia culturale senza innesto alcuno di alterità. Il laboratorio-ponte della terra estrema è messo in risonanza di luogo e ambiente, dove i corpi valorizzano iscrizioni bilaterali e l'intensità della fine è riscattata da un'apprensione radiale, estensiva, implicativa, a tutto campo.

Ciò che si dà sul finire dello sfruttamento del “disponibile” non è un'ecologia anch'essa conveniente o un'amnesia patologica delle conseguenze, bensì una re-inizializzazione modesta dell'umano, quasi fosse una palinodia dello

³⁴ Non si deve confondere questa metafora di “uomo-ponte” con il mestiere del traduttore. Anche nelle società Inuit esistevano i *middlemen* influenti proprio perché capaci di tradurre gli scambi commerciali proposti dagli occidentali, ottenendo così una posizione privilegiata, quando non direttamente legata ai primi incarichi di potere (Rodon 2010, p. 137).

sfrontato “antropocene”. Il pentimento deve essere affrontato nella sua vastità, cosicché lo sconfinamento potrà sostituirsi davvero alla visione del varco, della rimediazione continua, delle scappatoie dalle proprie stesse prigioni.

Le crisi vivono nel dubbio di essere un'estremità di condizione non voluta; talora, proprio per questo, si estremizzano con furore, non sapendo se ciò le trasforma in passaggi esistenziali elettivi o in proiezioni indeterminate di responsabilità eteronome. Sta di fatto che, pur in ciclica scala temporale, le crisi rendono evidente l'impossibilità di qualsiasi loro cartografia. L'ossessione formale della cultura capitola qui, dove proprio ciò che è estremo mostra di non avere confini.

In tal senso, noi pensiamo che il vivere le “terre estreme” sia una ricerca, cosciente o incosciente, di inaccettare la crisi endemica di una cartografia esistenziale centrata sull'unilateralità del progetto. Lo spirito di conquista non è che una nevrosi che ci riporta sfibrati ad Itaca o a farne uno sport estremo. Nell'architettare un piano strategico ci si fa gioco dell'abitare, cosicché il decentramento assoluto è anche un modo per uscire dalla cartografia linguistica, dai suoi usi tacitamente efficaci. Forse l'estremismo territoriale è una sommessa interrogazione filosofica dell'idea wittgensteiniana che i limiti del nostro mondo sono i limiti del nostro linguaggio. Ma allora non si è alla ricerca di un “varco” estremo, di un passaggio ancora più a nord; non si tratta di vincere le terre ultime. L'eshaustione dell'estremo maschera di radicalismo un terminale impeto di consumo.

Nelle terre estreme si comprende che i confini sono un sogno di una cultura accentratrice, speranzosa ancora di autorivelarsi e di emanciparsi da qualsiasi “abitare” per un superiore dominio o per una più tecnica dominializzazione dei propri ambiti di pertinenza. In nessun luogo come nelle terre estreme si sperimenta un senso di radicamento; e senza cartografia, anche il tempo si concede sempre come una tappa di una tappa ulteriore. Tecniche di resistenza, per una volta non troppo umane.

Riferimenti bibliografici

- Anderson, David G.; Loovers, Jan Peter Laurens; Asu Schroer, Sara; Wishar, Robert P., 2017, "Architectures of domestication: on emplacing human-animal relations in the North", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 23, pp. 398-418.
- Aatami, Pita, 2010, "Les innuit du Nunavik : évolutions sociales et culturelles. Succès et défis", in J-G Petit *et alii* (eds.), 2010, pp. 417-423.
- Basso Fossali, Pierluigi, 2017, *Vers une écologie sémiotique de la culture. Perception, gestion et réappropriation du sens*, Lambert Lucas, Limoges.
- Boudon, Pierre, 2013, *L'architecture des lieux. Sémantique de l'édification et du territoire*, Infolio, Gollion
- Brightman, Robert, 1993, *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*, University of California Press, Berkeley.
- Collignon, Beatrice; Muller-Wille, Linna Webber, 2006, *Knowing places: the Inuinnait, landscapes, and the environment*, CCI Press, Edmonton.
- Cuestas, Fedra, 2015, *Marginalité et subjectivité*, L'Harmattan, Paris.
- Davis, Richard Clarke, 1996, *Lobsticks and Stone Cairns: Human Landmarks in the Arctic*, Calgary University Press, Calgary.
- Dematteis Giuseppe (ed.), 2011, *Montanari per scelta. Indizi di rinascita nella montagna piemontese*, Franco Angeli, Milano
- Greimas, Algirdas Julien, 1970, *Du sens*, Seuil, Paris.
- Greimas, Algirdas Julien, 1985, *Des dieux et des hommes*, PUF, Paris.
- Guariglia Justin Brice, 2017, *Earth Works: Mapping the Anthropocene*, The Norton Museum of Art, West Palm Beach (Florida).
- Ingold, Tim, 2000, *The perception of environment*, Routledge, London.
- Ingold, Tim, 2013, *Marcher avec les dragons*, Zones sensibles, Bruxelles.
- Ingold, Tim; Kurttila, Terhi, xxxx, "Perceiving the environment in Finnish Lapland", *Body and Society*, vol. 6, nn. 3-4, pp. 183-96.
- Joliet, Fabienne, 2010, "Le Parc National Tursujuq, un paysage à partager ? Le « donné à voir »", in J-G Petit *et alii* (eds.), 2010, pp. 201-16.
- Jullien, François, 2008, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, Paris; tr. it., 2010, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari.
- Larroque, Tiphaine, 2016, "Déterritorialisation d'une expédition en Antarctique : *A Journey That Wasn't* (2005-06) de Pierre Huyghe", *Litter@ incognita*, vol. 7, en ligne.
- Loovers, Jan Peter Laurens, 2010, "*You have to live it*": *pedagogy and literacy with Tweetl'it Gwich'in*, Tesi di dottorato, Università di Aberdeen.
- Malaurie, Jean, 1990, *Ultima Thulé. De la découverte à l'invasion*, Bordas, Paris; nuova ed. rivista ed ampliata, 2000, Editions du Chêne, Paris.
- Martin, Nastassja, 2016, *Les âmes sauvages. Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, La Découverte, Paris.
- Martin, Thibault; Cournoyer, Marilyse, 2010, "Relations politiques et socioéconomiques entre les Cris et les Inuit de la Baie-James. Une étude de cas: Kuujuarapik-Whapmagoostui", in J-G Petit *et alii* (eds.), 2010, pp. 173-86.
- Nancy, Jean-Luc, 1993, *Le sens du monde*, Galilée, Paris; tr. it. 1997, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Roma.

- Oblin, Caroline, 2010, “Joindre deux réalités”, in J-G Petit *et alii* (eds.), 2010, pp. 151-158.
- Onfray, Michel, 2002, *Esthétique du Pole Nord*, Grasset, Paris; tr. it. 2011, *Estetica del Polo Nord*, Ponte alle Grazie, Milano.
- Petit, Jacques-Guy; Bonnier Viger, Yv; Aatami, Pita; Iserhoff, Ashley (eds.), 2010, *Les Inuit et les Cris du Nord du Québec. Territoire, Gouvernance, Société et Culture*, Presses de l’Université du Québec, Québec; PUR, Rennes.
- Rastier, François, 2001, “L’action et le sens pour une sémiotique des cultures”, *Journal des anthropologues*, nn. 85-86, pp. 183-219.
- Ruffin, Émilie; Alaku, Suzie P., 2010, “Community building de Salluit: les Sallumiut et l’urbanisme”, in J-G Petit *et alii* (eds.), 2010, pp. 159-172.
- Rasmussen, Kund, 1908, *The People of Polar North*; nuova ed. 1976, AMS Press, New York.
- Resnik, Salomon, 1999, *Temps des glaciations. Voyage dans le monde de la folie*, Erès, Ramonville Saint-Agne.
- Rodon, Thierry, 2010, “La construction des « politiques » du Nunavik et d’Eeyou Istchee : les défis du fédéralisme autochtone”, in J-G Petit *et alii* (eds.), 2010, pp. 133-50.
- Mary-Rousselière, Guy, 1980, *Qitlarssuaq. L’histoire d’une migration polaire*, Les Presses de l’Université de Montréal, Montréal.
- Saganash, Roméo, 2010, “La reconnaissance des droits des Cris de la Baie-James: de la CBJNQ à la Déclaration de l’ONU”, in J-G Petit *et alii* (eds.), 2010, pp. 67-86.
- Therrien, Michèle, “Les Inuits ne trouvent pas ça extrême”, Conférence, Université de Tous les Savoirs, https://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/les_inuits_ne_trouvent_pas_ca_e_xtreme_michele_therrien.1518, consultato il 7.02.2018.
- Tiberghien, Gilles A., 2007, *Finis Terrae. Imaginaires et imaginations cartographiques*, Bayard, Paris.